



Archives de sciences sociales des religions

167 | juillet-septembre 2014
Postérités Allemandes

Formes élémentaires de la sociologie

Formes avancées de la théologie

Elementary Forms of Sociology. Advanced Forms of Theology

Formas elementales de la sociología. Formas avanzadas de la teología

Bruno Latour



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26199>

DOI : 10.4000/assr.26199

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 255-275

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Bruno Latour, « Formes élémentaires de la sociologie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26199> ; DOI : 10.4000/assr.26199

Réflexions épistémologiques

Bruno Latour

Formes élémentaires de la sociologie.

Formes avancées de la théologie

Pour ce qui concerne les faits sociaux, nous avons encore une mentalité de **primitifs**
(*Définition du phénomène religieux et de la religion*, É. Durkheim, 1912 : 37).

Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir
l'objet même dont elle traite ?
(*Les principales conceptions de la religion élémentaire – I. L'animisme*,
É. Durkheim, 1912 : 99).

C'est tout l'esprit français qui devrait être transformé si cette forme de l'irrationalisme
que représente le Pragmatisme devait être admise.
(*Pragmatisme et sociologie*, cours dispensé à La Sorbonne en 1913-1914,
É. Durkheim, 1955 : 9).

Supposons* ** un organisme qui ne saisisrait du monde qu'un chaos de sensations dénuées de cohérence et qui n'aurait, de nature, aucune relation avec quelque congénère que ce soit. Aucun doute, un tel être, aussi bien pour rendre cohérent le monde de ses perceptions que pour établir un pont avec ses semblables, aurait besoin de l'assistance d'un puissant mécanisme : ce mécanisme est bien connu, il a fait la célébrité de Durkheim, c'est celui de la société, capable de procurer à cet organisme isolé aussi bien les catégories *a priori* de son expérience du monde que la solidité de son expérience des autres.

Pour célébrer l'héritage de ce classique des classiques, j'ai choisi de l'éclairer par le contraste avec deux auteurs, Gabriel Tarde et William James qui ont mis en cause, de la plus radicale façon, les deux hypothèses de départ sur lesquelles repose l'étonnant projet de Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie*

* Comme la revue aime à le faire, nous proposons par cet article de Bruno Latour un écho, une relance, et une nouvelle étape des recherches sur les *Formes*, après l'important dossier que nous leur avons consacré en 2012 : *Archives de sciences sociales des religions*, 2012/159 (N.d.l.R.).

** Cet article a été préparé pour le colloque du centenaire organisé au Collège de France, sous la direction de Frédéric Keck, le 8 juin 2012. L'auteur remercie particulièrement l'un des relecteurs anonymes pour ses remarques.

religieuse. Avec Tarde, les rapports furent toujours difficiles, on le sait, marqués par un mélange d'irritation réciproque, d'emprunts nombreux et de condescendance ; James, cité plusieurs fois dans *les Formes*, a reçu, quant à lui, un traitement méticuleux dans le cours que Durkheim a consacré en 1914 au pragmatisme (É. Durkheim, 1955). En prenant la mesure des *Formes* à partir du principe de Tarde qui suppose la totale pénétrabilité des monades, je voudrais faire ressortir ce qu'a de singulier la définition que donne Durkheim de l'individu et de la société ; en le lisant à partir de la psychologie de James, je voudrais souligner ce qu'a d'improbable la définition d'un individu conçu à la façon de Hume qui ne saisisait de son expérience du monde qu'un nuage de sensations jusqu'à ce que l'imposition de catégories *a priori* vienne donner sens à son expérience. Puisque Durkheim n'ignorait en rien les positions alternatives de ces deux auteurs et qu'il a choisi de les combattre, il n'est donc pas absurde de faire un peu d'histoire *contrefactuelle* et d'imaginer ce que seraient devenues les thèses fameuses de Durkheim sur la nature du religieux et sur la genèse de la société, s'il s'en était inspiré véritablement.

Si je ne vais pas aborder dans ce qui suit la littérature ethnographique, ce n'est pas seulement faute de qualification, ni même parce que d'autres l'ont fait mieux que moi, mais parce que les thèses principales ne découlent pas directement des documents sur le totémisme australien offerts, il y a cent ans, par les missionnaires, les explorateurs et les premiers anthropologues (C. Lévi-Strauss, 1962 ; C. Rivière, 1999). Malgré l'érudition manifestée tout au long, le lecteur ne peut s'empêcher de remarquer que les grandes thèses qui s'appliquent à toutes les formes de religion, élémentaires ou avancées, ne subissent pas de transformation notable entre le début et la conclusion de l'ouvrage. Comment le pourraient-elles, d'ailleurs, puisque c'est l'universalité de l'explication qui est ici recherchée à partir du cas supposé le plus simple ? Bien que le sérieux avec lequel leurs rituels sont traités assure aux aborigènes australiens un rôle plus important que celui de figurants, il n'est pas sûr qu'ils aient réussi à profondément modifier l'idée de départ de l'auteur. Il n'est donc pas incongru de laisser de côté l'avancée régulière des preuves ethnographiques détaillées et spécifiques pour se concentrer sur le « roc solide » d'arguments qui visent depuis le début à l'universalité (et que l'on retrouve, bien sûr, dans les autres ouvrages de Durkheim).

Nous touchons ici au **roc solide** sur lequel sont édifiés **tous les cultes** et qui fait leur persistance depuis qu'il existe des sociétés humaines. [...] Pour que nous soyons fondés à voir dans l'efficacité attribuée aux rites autre chose que le produit d'un **délire chronique** dont s'abuserait l'humanité, il faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de **recréer périodiquement** un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe : c'est la **société**. (*Les éléments du sacrifice*, É. Durkheim, 1912 : 496-497) ¹.

1. Si je me suis permis de souligner par des gras, c'est afin de faciliter la lecture sémiotique tournée vers le texte seul que je propose ici.

Je voudrais traiter successivement quatre sujets liés entre eux : la question de la force impersonnelle d'abord ; la position donnée à l'individu coupé du monde et des autres ensuite ; l'inversion périodique du constructivisme ; et, pour finir, le nombre de divinités distinctes que l'on peut repérer derrière l'apparent monothéisme de la société. Je voudrais montrer que si ce livre utilise une forme élémentaire de sociologie, il développe en fait des formes avancées de théologie et qu'on doit lire sous la forme d'une théodicée, ce que Charles Péguy, adversaire décidé de toute théologie sociale, avait parfaitement reconnu (C. Péguy, 1988)².

Le caractère étonnamment personnel des forces impersonnelles

Comme on l'a souvent remarqué, la stabilité des arguments de ce livre repose en grande partie sur l'idée originale du caractère *impersonnel* des formes élémentaires de la religion. C'est cette impersonnalité qui va permettre de retrouver à la fin, dans la société conçue comme un tout, l'explication de ce qu'on trouvait déjà au début, dans les religions australiennes. En protégeant les religions des explications méprisantes qui voyaient dans ces billevesées le résultat d'une enfance grossière de l'intelligence humaine capable de tout gober sans réfléchir, Durkheim confère une dignité et une objectivité décisives aux formes les plus archaïques et aux rituels les plus surprenants de la religion.

Mais pour que l'argument tienne, il faut que l'évolution se déroule selon une sorte de loi des trois états, tout à fait différente de celle de Comte : d'abord le sentiment que des forces impersonnelles nous font agir sans que l'on comprenne encore comment, c'est la forme élémentaire, celle dont les Australiens donnent le type³ ; puis des élaborations anthropomorphes qui vont donner à ces formes impersonnelles des figurations mythologiques comme on les repère dans les grandes religions établies, païennes aussi bien que monothéistes, ainsi que dans les formes de spiritualités plus sophistiquées ; enfin, et c'est le troisième stade, la compréhension progressive de ce que l'acteur impersonnel qui opère depuis

2. Dans sa thèse jamais écrite et maintenant magnifiquement commentée par Isabelle Stengers (I. Stengers, 2014).

3. On le sait aujourd'hui, ce que Durkheim prend, pour des forces impersonnelles dans le totémisme australien vient de la particularité du mode totémique, au sens de Descola (2005), l'un des quatre modes de relation qui a en effet l'étrangeté, contrairement aux trois autres modes, de considérer comme semblables aussi bien les intériorités que les extériorités. « Il fallait donc se déprendre du préjugé socio-centrique et faire le pari que les réalités sociologiques – les systèmes relationnels stabilisés – sont **analytiquement subordonnées aux réalités ontologiques** – les systèmes de propriétés imputées aux existants. C'est à ce prix que l'animisme et le totémisme peuvent renaître dans une acception nouvelle : redéfinis comme l'une ou l'autre des quatre combinaisons permises par le jeu des ressemblances et des différences entre moi et autrui sur les plans de l'intériorité et de la "physicalité", ils deviennent désormais, en conjonction avec le naturalisme et l'analogisme, les pièces élémentaires d'une sorte de syntaxe de la composition du monde d'où procèdent les divers régimes institutionnels de l'existence humaine. » (P. Descola, 2005 : 180, souligné par moi).

le début n'est rien d'autre que la société saisie enfin directement sans fioritures grâce à la science – c'est le stade sociologique.

À ces trois stades, comme on le sait, il faut ajouter un quatrième dont les linéaments se trouvent indiqués à la fin, dans la belle hypothèse, empruntée à la fois à la sociologie, aux *a priori* kantiens et aux sentiments républicains, d'une réinvention de dieux nouveaux.

En un mot, les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés. C'est ce qui a rendu vaine la tentative de Comte en vue d'organiser une religion avec de vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés : c'est de la vie elle-même, et non d'un passé mort que peut sortir un culte vivant. Mais cet état d'incertitude et d'agitation confuse ne saurait durer éternellement (*Conclusion*, É. Durkheim, 1912 : 610-611).

L'histoire des formes objectives du religieux va donc d'une force impersonnelle inconnue – le totem exprimant et déguisant le clan – à une force impersonnelle révélée comme telle – la société connue par la sociologie – en passant par les nombreux avatars d'une personnification tâtonnante – les formes avancées des religions établies, surtout chrétiennes – jusqu'à l'espoir de l'institution future d'une forme paradoxale de religion laïque.

L'importance donnée dans le livre à la notion de force impersonnelle est donc capitale parce qu'elle pose à l'auteur un redoutable problème d'*agency* (en français *agence* ou mieux *puissance d'agir*). Comment peut-on décrire les *actions* d'une force *impersonnelle* ? Sémiotiquement, on le sait, le même actant peut être « joué » aussi bien par un acteur figuratif, Zeus ou Yavhé, que par un acteur non figuratif, le clan ou la société (A.-J. Greimas, É. Landowski, 1979). Peu importe le choix des figures dont on les vêt : ce qui compte pour une puissance d'agir, pour un actant, c'est *ce qu'ils font*. Un acteur anthropomorphe dépense, si j'ose dire, la même énergie sémiotique, qu'un acteur zoomorphe, phusimorphe, ou sociomorphe. Il n'est donc pas si facile, pour un auteur, d'écrire que la puissance d'agir « société » est *plus impersonnelle* qu'à un autre moment. Il ne faut pas que le nom volontairement abstrait donné à l'acteur soit contredit par les actions dans lesquelles le récit l'engage. C'est cette piste que je voudrais suivre un instant : de quelles *actions* est donc capable, dans le récit, l'acteur dont le nom est « société » ?

Deux fois dans l'ouvrage, Durkheim explicite directement ce problème de figuration, ou mieux de transfiguration, lorsqu'il célèbre la période révolutionnaire comme le passage où l'acteur « religion » a pu révéler l'actant « société » pour ainsi dire *à nu*. C'est le cas, juste après la citation sur les anciens dieux qui vieillissent et meurent⁴, passage qui reprend l'étonnant éloge de l'an II où le culte de la Raison révèle la société sans, affirme l'auteur, « aucune transfiguration » :

4. « Déjà nous avons vu comment la Révolution institua tout un cycle de fêtes pour tenir dans un état de perpétuelle jeunesse les principes dont elle s'inspirait. Si l'institution périllevite, c'est que la foi révolutionnaire ne dura qu'un temps ; c'est que les déceptions et le découragement succédèrent rapidement au premier moment d'enthousiasme. Mais, quoique l'œuvre ait avorté, elle nous permet de nous représenter ce qu'elle aurait pu être dans d'autres conditions ; et tout fait penser qu'elle sera tôt ou tard reprise » (*Conclusion*, É. Durkheim, 1912 : 611).

Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux **ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution**. [...] Cette rénovation religieuse n'eut, il est vrai, qu'une durée éphémère. Mais c'est que l'enthousiasme patriotique qui, à l'origine, transportait les masses, alla lui-même en s'affaiblissant. La cause disparaissant, l'effet ne pouvait se maintenir. Mais l'expérience pour avoir été courte, garde tout son intérêt **sociologique**. Il reste que, dans un cas déterminé, **on a vu la société et ses idées essentielles devenir, directement et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte** (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 305-306).

Ce qui importe ici ce n'est évidemment pas l'exactitude historique – Talleyrand qui s'approche en boitillant de l'autel dressé sur le Champ de Mars en pouffant de son sacrilège ne peut pas vraiment passer pour l'expression directe des « idées essentielles de la société » (E. Waresquiel, 2006) ! Ce qui doit nous intéresser, c'est la capacité de ces mêmes « idées essentielles » à *migrer* de culte en culte. Dans certains rituels la (trans)figuration va jusqu'à dissimuler les sources sociales, c'est le cas des Aborigènes ; dans d'autres, comme celui de la Raison – culte révolutionnaire passé ou culte républicain à venir – la société se laisse appréhender directement « sans transfiguration d'aucune sorte ». Il y a dans cette « portabilité » du social comme une « *translatio imperii* » qui explique la stabilité de l'argument de bout en bout du livre : « Tu n'auras pas d'autre culte que celui de la société, directement ou indirectement saisie ». Les figurations changent mais pas ce qui est transfiguré et qui, comme Yahvé dans le buisson ardent, ne peut pas être vu directement sinon par le sociologue équipé, grâce à la science, d'une sorte de masque de soudeur qui protégera ses yeux (B. Karsenti, 2006) :

Mais l'action sociale suit des voies **trop détournées et trop obscures**, elle emploie des mécanismes psychiques trop **complexes** pour qu'il soit possible à l'**observateur vulgaire** d'apercevoir d'où elle vient. Tant que l'analyse **scientifique** n'est pas venue le lui apprendre, il sent bien **qu'il est agi, mais non par qui il est agi**. Il dut donc construire de toutes pièces la notion de ces puissances avec lesquelles il se sentait en rapports, et, par là, on peut entrevoir déjà comment il fut amené à se les représenter sous des formes qui leur sont étrangères et à les **transfigurer** par la pensée (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 299).

Nous avons donc affaire à deux hypothèses en tension, l'une sur une évolution des figures ou des transfigurations de la société – c'est cette loi des trois-plus-un états –, l'autre sur l'unicité et la stabilité de l'être impersonnel partout et toujours également célébré. Cette tension entre progrès et maintien n'est pas facile à démêler tellement le personnage nommé « société » est doté de pouvoirs dans le texte. Quelques exemples suffiront à déployer la présence insistante et multiforme d'un tel être suprême :

Aussi la société ne peut-elle **abandonner** les catégories au libre arbitre des particuliers sans **s'abandonner** elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement **besoin** d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont **elle ne peut davantage se passer**. Pour cette raison, elle **pèse** de toute son autorité sur ses membres afin de **prévenir** les dissidences. Un esprit **déroge-t-il** ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le **considère plus** comme un esprit humain et elle le **traite** en conséquence (*Introduction*, É. Durkheim, 1912 : 24).

X « ne peut abandonner », X « a besoin », X « ne peut se passer », X « pèse », « prévient », « punit ». Quel X est-ce donc là ? Il porte un nom impersonnel certes, mais il agit sûrement comme une personnalité redoutable.

Autre exemple pris vers la fin du livre :

Ici, comme ailleurs, les intérêts religieux ne sont **que la forme symbolique d'intérêts sociaux et moraux**. Les êtres idéaux auxquels s'adressent les cultes ne sont pas les seuls à **réclamer** de leurs serviteurs un certain mépris de la douleur : la **société**, elle aussi, n'est possible qu'à ce prix. Tout en exaltant les forces de l'homme, elle est souvent **rude aux individus**, elle exige nécessairement d'eux de **perpétuels sacrifices**, elle fait sans cesse **violence** à nos appétits naturels, précisément parce qu'elle nous **élève** au-dessus de nous-mêmes. Pour que nous puissions remplir nos devoirs envers elle, il faut donc que nous soyons dressés à **violenter** parfois nos instincts, à **remonter**, quand il le faut, la pente de la nature (*Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques*, É. Durkheim, 1912 : 452-453).

Encore de nouveaux traits : X « réclame », X « est rude aux individus », X « exige des sacrifices », X « fait violence », X « élève », X « nous force à nous violenter nous-mêmes ». Une lecture conceptuelle verrait peut-être là un progrès dans la vie de l'esprit selon que l'on glisse des anciens cultes aux nouveaux. Mais une lecture sémiotique, attentive à ce que font vraiment les actants inscrits dans le texte – les *performances* dont les personnages conceptuels résument la *compétence* –, une telle lecture aurait bien de la peine à saisir dans l'X de la fin du texte une différence avec celui du début : l'imprononçable X est de bout en bout le même « Dieu-Société », objet d'un *monothéisme* exigeant qui explique en leur fond tous les rituels et auquel il convient de rendre un culte pour extraire l'individu de sa radicale et définitive faiblesse – voir la section suivante.

Comment ne pas reconnaître la pérennité de ce monothéisme si l'on suit encore quelques citations ?

Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, **n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un** ? Comment l'emblème du groupe aurait-il pu devenir la figure de cette quasi-divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que **le clan lui-même**, mais **hypostasié** et **représenté** aux imaginations sous les **espèces sensibles** du végétal ou de l'animal qui sert de totem (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 294-295).

Et il continue : « mais comment cette **apothéose** a-t-elle été possible, et d'où vient qu'elle ait eu lieu de cette façon ? » « Hypostase » et « apothéose » sont des mots radioactifs, on en conviendra, dans un tel contexte, car cette assimilation d'un Dieu et d'un clan, ressemble beaucoup à l'assimilation de Dieu et *d'un peuple* ou d'un Dieu et d'une Église – dans la grande tradition monothéiste ⁵.

5. Tous les analystes ont noté l'incongruité de la présence du mot « Église » dans la définition canonique donnée par Durkheim : « Nous arrivons donc à la définition suivante : *une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées*,

Du coup, on ne sait plus clairement dans quel sens lire l'hypostase – terme savant venu d'ailleurs de la théologie dogmatique. Est-ce Dieu qui est l'hypostase de la société ou, au contraire, la société prise à tort pour la réalité absolue ?

L'hésitation est d'autant plus permise quand on lit le passage suivant où se combinent toutes les questions de figuration et où le nom divin est cette fois-ci explicitement donné :

D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour **éveiller** dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses **membres ce qu'un dieu est à ses fidèles**. Un dieu, en effet, c'est d'abord un être que l'homme se représente, par certains côtés, comme **supérieur** à soi-même et dont il croit dépendre. **Qu'il s'agisse d'une personnalité consciente, comme Zeus ou Jahveh**, ou bien de **forces abstraites** comme celles qui sont en jeu dans le totémisme, le fidèle, dans un cas comme dans l'autre, se croit **tenu** à de certaines manières d'agir qui lui sont imposées par la nature du principe sacré avec lequel il se sent en commerce. Or la société, elle aussi, **entretient** en nous la sensation d'une perpétuelle **dépendance**. Parce qu'elle a une nature qui lui est **propre, différente** de notre nature d'individu, elle **poursuit des fins** qui lui sont également spéciales. Mais, comme **elle ne peut les atteindre** que par notre **intermédiaire**, elle **réclame** impérieusement notre concours. Elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous **fassions ses serviteurs** et elle nous **astreint** à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible. C'est ainsi qu'à chaque instant nous sommes **obligés** de nous soumettre à des règles de conduite et de pensée que nous n'avons ni faites ni voulues, et qui même sont parfois **contraires** à nos penchants et à nos instincts les plus fondamentaux (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 295-296).

Comme dans les *Moïse* de Freud, on ne sait jamais exactement s'il s'agit d'un progrès dans l'hypostase : la vérité du religieux serait enfin révélée grâce à la science – c'est l'hypothèse du « progrès dans la vie de l'esprit » – ; ou s'il agit de la dissimulation à peine voilée par l'usage de termes à consonance scientifique du maintien, immuable du début à la fin, du même argument sur le Dieu Peuple Unique auquel il s'agirait de trouver le véritable culte qui lui sera enfin agréable (B. Karsenti, 2012). Aucun doute : ce livre est d'abord un livre de théologie auquel le vocabulaire scientifique sert de léger voile et les données ethnologiques, si j'ose dire, de couverture.

À un individu aussi faible, il faut une société forte

La question de choisir le culte à rendre au Dieu Société se pose d'autant plus si l'on tourne maintenant l'attention, non plus sur l'énigme du caractère impersonnel des forces religieuses, mais sur l'étonnante *psychologie* offerte par Durkheim à l'individu. C'est évidemment là où le conflit est complet aussi bien

c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (*Définition du phénomène religieux et de la religion*, Durkheim, 1912 : 65, italiques de l'auteur).

avec Tarde qu'avec James. Alors que la pénétrabilité des monades définit toute la sociologie de Tarde (B. Latour, 2011) et que la perception des relations appartient, pour James, à l'existence individuée, Durkheim ne varie pas, pendant tout le livre, sur l'irrémissible imbécilité – au sens étymologique – de l'individu. C'est évidemment elle et elle seulement qui va donner au monothéisme de la société tous ses traits : pour sauver de l'abaissement un individu aveugle autant qu'abject, il ne faut rien moins que le secours constamment renouvelé de l'Unique et Unifié Dieu-Société.

Cette abjection, nous l'avons repérée déjà dans les citations précédentes : laissé à lui-même l'individu est essentiellement « bas », il faut qu'il puisse « s'élever au-dessus de lui-même » par « de **perpétuels sacrifices** » en faisant « sans cesse **violence** à ses appétits naturels » et à ses « penchants les plus fondamentaux ». C'est qu'il est irrémédiablement double, cet individu : enfermé dans les étroites limites de son corps, prisonnier de sensations myopes qui ne lui offrent aucune prise sur les objets du monde, il ne va recevoir le supplément de cohérence et de vérité qui lui manquent que de l'âme déversée sur lui par la société. Cette dualité qui parcourt tout le livre est exposée dès le début :

On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de **dépasser** la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule connue, **l'homme est double**. En lui, il y a deux êtres : **un être individuel** qui a sa base dans l'**organisme** et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, **étroitement limité**, et un **être social** qui représente en nous la plus **haute** réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette **dualité** de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, **l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle**. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu **se dépasse** naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit (*Introduction*, É. Durkheim, 1912 : 23).

C'est à cause de cette faiblesse irrémédiable que l'individu doit être entièrement refait par la société. Mais s'il n'était que double, il pourrait encore posséder quelques ressources d'intelligence et d'exploration du monde qui viendraient redoubler les connaissances permises par la société. Hélas, même cela lui est interdit. Il a encore moins de capacité que ce que Hume avait imaginé de lui laisser ; même le jeu des associations imposées par l'habitude lui est interdit.

En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres ; elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les **signes** qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique **résultante**. C'est l'apparition de cette résultante qui **avertit** les individus qu'ils sont à **l'unisson** et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent

d'accord (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 329-330).

Nous verrons dans la section suivante la nouvelle énigme que pose ce constructivisme et le rôle instable donné aux objets, mais ce qui importe, pour l'instant, c'est de saisir à quel point l'individu ne peut s'appuyer sur aucune relation « directement » perçue. Il ne peut percevoir de relations « internes » entre les choses, que par le long détour par la société – fusionnée, dans l'esprit de Durkheim, avec les catégories kantienne :

L'essentiel était de ne pas laisser l'esprit **asservi aux apparences sensibles**, mais, au contraire, de lui apprendre à les **dominer** et à **rapprocher** ce que les sens séparent ; car du moment où l'homme eut le sentiment qu'il existe des **connexions internes entre les choses**, la science et la philosophie devenaient possibles. La religion leur a frayé la voie. Mais si elle a pu jouer ce rôle, c'est parce qu'elle est chose sociale. Pour faire la loi aux impressions des sens et leur substituer une manière nouvelle de se représenter le réel, il fallait qu'une pensée d'un genre nouveau se constituât : c'est la pensée collective. Si seule, elle pouvait avoir cette efficacité, c'est que, pour **créer tout un monde d'idéaux** à travers lequel le monde des réalités senties apparût **transfiguré**, il fallait une **surexcitation** des forces intellectuelles qui n'est possible que dans et par la société ⁶ (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 340).

On voit là toute la distance qui sépare Durkheim de James : quoi ? Nous n'aurions vraiment jamais aucune capacité de percevoir les relations internes aux choses ? Aucune expérience des relations *inter res* ? C'est évidemment cette totale absence de connexions qui va donner à l'attachement aux objets matériels et symboliques ce caractère *d'arbitraire* qui va définir toute la science sociale d'inspiration durkheimienne : l'objet ne compte pas plus que la matière ou l'expérience du monde. S'il y a un monde *extérieur*, c'est qu'il est la projection de la société objectivée au-dehors via l'incorporation par l'individu... Étonnante anthropologie : rien ne vient de l'extérieur, rien ne vient de l'individu, tout vient de la société. Le constructivisme social, dans sa forme la plus extrême, trouve ici son expression la plus pure, à rebours aussi bien de Tarde que du pragmatisme.

On peut maintenant comprendre comment le principe totémique et, plus généralement, comment toute force religieuse est *extérieure* aux choses dans lesquelles elle réside [note omise]. C'est que la notion n'en est **nullement construite** avec les **impressions** que cette chose **produit directement sur nos sens** et sur notre esprit. La force religieuse n'est que le sentiment que la **collectivité inspire** à ses membres, mais **projeté** hors des consciences qui l'éprouvent, et **objectivé**. Pour s'objectiver, il se **fixe** sur un objet qui devient ainsi sacré ; mais **tout objet peut jouer ce rôle**. En principe, il n'y en

6. Il serait intéressant de relier cette surexcitation avec la critique portée dans le cours de 1914 (É. Durkheim, 1955) contre James et contre Bergson, d'insister par trop sur l'hyperesthésie : « Toute cette argumentation de James s'inspire de très près des développements de M. Bergson. Les conclusions positives auxquelles ils arrivent l'un et l'autre ne sont pas identiques. Mais leur attitude à l'égard du Rationalisme classique est bien la même. C'est, de part et d'autre, la même **hyperesthésie** pour tout ce qui est mobilité dans les choses, la même tendance à présenter le réel sous son aspect fuyant et obscur, le même penchant à **subalterniser** la pensée claire et distincte à l'aspect trouble des choses ».

a pas qui y soient **prédestinés par leur nature**, à l'exclusion des autres il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement **réfractaires** [note omise]. **Tout dépend des circonstances** qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici ou là, sur tel point plutôt sur un tel autre. Le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés **intrinsèques** de celle-ci : il y est **surajouté**. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature **empirique** ; il y est **superposé** [souligné dans l'original et par moi] (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 327-328).

Cet argument stupéfiant – surtout quand on le compare à ce que Durkheim sait du pragmatisme, entièrement tourné vers l'apprentissage non arbitraire que procurent les relations avec le monde des *pragmata* – est repris de façon plus extrême encore dans le passage suivant :

Elles [les forces religieuses] ne sont, en effet, que des forces collectives **hypostasiées**, c'est-à-dire des forces morales ; elles sont faites des idées et des sentiments qu'éveille en nous le spectacle de la société, **non des sensations qui nous viennent du monde physique**. Elles sont donc hétérogènes aux choses **sensibles** où nous les situons. Elles peuvent bien **emprunter** à ces choses les formes extérieures et matérielles sous lesquelles elles sont représentées ; mais elles ne leur doivent **rien** de ce qui fait leur **efficacité**. Elles ne tiennent pas par des **liens internes** aux supports divers sur lesquels elles viennent se poser ; **elles n'y ont pas de racines** ; suivant un mot que nous avons employé déjà [note omise] et qui peut le mieux servir à les caractériser, **elles y sont surajoutées** [surligné par l'auteur et par moi]. Aussi n'y a-t-il pas d'**objets** qui soient, à l'exclusion de tous autres, **prédestinés** à les recevoir ; les plus insignifiants, les plus vulgaires même peuvent remplir ce rôle : ce sont des **circonstances adventices** qui décident quels sont les élus (*Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques* », É. Durkheim, 1912 : 461).

Les forces religieuses « n'ont pas de racine » dans le monde. On le voit, le diagnostic porté par Durkheim sur les faiblesses de l'individu est sans appel. Il est non seulement coupé de ses semblables, mais encore, comme les sujets du premier empirisme, celui de Hume, il se trouve entièrement coupé de ses perceptions. Il est petit, incapable, impuissant, mesquin, fermé, prisonnier des étroites limites de son corps. Il est surtout *abaissé*, constamment aplati par le besoin d'être rehaussé par l'immense appareillage sado-masochiste de la société qui va lui faire aimer la violence qu'il doit subir pour ne pas être englouti dans l'animalité. Dans cet étrange portrait, on retrouve non seulement l'image que se font de la triste humanité tant de disciplines religieuses occupées au dressage du pathétique moi (P. Sloterdijk, 2011) ; mais on y retrouve aussi, plus prosaïquement, tous les traits du sujet fin de siècle analysé par Pierre Henri Castel sous l'étiquette de « neurasthénique » (P.-H. Castel, 2011)⁷.

Chose surprenante dans un livre qui annonce le passage des formes élémentaires évoluant, du moins le suppose-t-on, vers des formes plus évoluées, aucune transformation historique ne vient marquer la position faite à l'individu : les

7. Castel déclare d'ailleurs que Durkheim s'est lui-même diagnostiqué comme « neurasthénique » selon les définitions données à l'époque.

Aborigènes sont supposés bénéficier exactement du même appareillage psychologique que le révolutionnaire en bonnet phrygien de 1790 ou que le sujet contemporain. Cette absence d'historicité prouve à quel point l'ouvrage est animé par un problème que les données ethnographiques ne sauraient aucunement éclairer. Ce problème est bien connu, c'est celui de l'énigme de la fabrication d'un dieu « non fait de main d'homme » (B. Latour, 1996). En effet, Durkheim prend le plus grand soin, après avoir diagnostiqué dans l'individu cette infime faiblesse et dans la société cette formidable force, *d'inverser* la situation pour essayer malgré tout de rendre compréhensible le mécanisme par lequel les individus se trouvent chargés de fabriquer ce qui les fabrique. C'est cette dialectique, ou plutôt cette astuce dialectique, qui doit permettre d'innocenter Durkheim de l'accusation de sociologisme (M. Plouviez, 2010).

L'inversion périodique du constructivisme

Comme cette astuce obsède à peu près toute la science sociale depuis un siècle, il est intéressant de repérer ce trait qui marque, évidemment, la distance maximale avec la monadologie de Tarde aussi bien qu'avec la psychologie de James. Aucun de ces deux auteurs, en effet, n'a besoin d'une dialectique entre les *deux niveaux* de l'individu *et* de la société puisqu'ils ignorent complètement ces deux modes d'assemblage du collectif, ce qui va leur permettre de déployer bien d'autres formes de *collection* que ces deux-là (B. Latour *et al.*, 2012).

On sait que la vue d'un drapeau a toujours sur Durkheim un effet singulier⁸. À chaque fois qu'il mentionne le terme, la direction dans laquelle s'exerce habituellement l'influence – à savoir de la société vers l'individu – subit une perturbation profonde qui va presque jusqu'à une inversion complète : les individus, pris alors dans un état « d'effervescence » deviennent les auteurs de leur auteur. Chose passionnante, cette perturbation ne porte pas seulement sur la direction des puissances d'agir mais aussi sur le rôle reconnu aux objets matériels. Simples *accessoires* dans toutes les scènes précédentes et suivantes, voilà qu'ils deviennent capables de lester, d'alourdir, de souligner et même parfois de tenir, oui, disons-le, de fabriquer, les éléments qui étaient jusqu'ici capables de lévitation grâce aux seules forces de la société.

Considérons d'abord la suite du passage cité plus haut :

C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord. Sans doute, les représentations individuelles, elles aussi, déterminent dans l'organisme des contrecoups qui ne sont pas sans importance ; elles peuvent cependant être conçues **abstraction** faite de ces **répercussions physiques** qui les accompagnent ou qui les suivent, mais qui ne les **constituent** pas. Il en va tout autrement des représentations

8. Voir le célèbre passage sur le totem (É. Durkheim, 1915 : 230-231).

collectives. Elles supposent que des consciences agissent et réagissent les unes sur les autres ; elles résultent de ces actions et de ces réactions qui, **elles-mêmes ne sont possibles que grâce à des intermédiaires matériels**. Ceux-ci ne se **bornent** donc pas à **révéler** l'état mental auquel ils sont associés ; ils contribuent à le **faire**. Les esprits particuliers ne peuvent se rencontrer et communier qu'à condition de **sortir d'eux-mêmes** ; mais ils ne peuvent **s'extérioriser** que sous forme de **mouvements**. C'est l'homogénéité de ces mouvements qui donne au groupe le sentiment de soi et qui, par conséquent, **le fait être** (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 329-330).

Cette inversion périodique du constructivisme est d'autant plus intéressante qu'elle semble à la fois provenir des données ethnographiques tout en servant à relancer l'argument de Durkheim sur la genèse de la société.

L'objet de cette communion est, d'ailleurs, manifeste. Tout membre d'un clan totémique porte en soi une sorte de substance mystique qui constitue la partie éminente de son être, car c'est d'elle qu'est faite son **âme**. C'est d'elle que lui viennent les pouvoirs qu'il s'attribue et son rôle social ; c'est par elle qu'il est une **personne**. Il a donc un intérêt vital à la conserver **intacte**, à la maintenir, autant que possible, dans un état de perpétuelle jeunesse. **Malheureusement**, toutes les forces, même les plus spirituelles, **s'usent** par l'effet du temps, si rien ne vient leur **rendre l'énergie** qu'elles perdent par le cours naturel des choses : il y a là une **nécessité primordiale** qui, comme nous le verrons, est la raison profonde du culte positif (*Les éléments du sacrifice*, É. Durkheim, 1912 : 482).

Cette « nécessité primordiale » de « rendre l'énergie » à ce qui risque de « s'user » avec le temps pèse sur les Aborigènes occupés pendant de longues périodes à survivre isolés en oubliant leur clan, mais pèse aussi sur la force explicative de la société qui risque, à force d'être répétée, de s'user elle aussi. Tout se passe comme si, toutes les cent cinquante pages environ, le sentiment de la société chez Durkheim s'affaiblissait et devait être régénéré, rafraîchi, renouvelé par des scènes d'inversion ! On comprend sans peine pourquoi : la distance entre la violence que la société doit exercer pour tirer quoique ce soit de cet imbécile d'individu devient de plus en plus inexplicable car cette force sociale, ce Dieu Société Peuple Unique n'existe pas tout à fait – il risque de ne plus exister.

Peu à peu recouvertes par le flot montant des sensations journalières, elles [les représentations des êtres sacrés] finiraient par s'enfoncer dans l'inconscient, si nous ne trouvions quelque moyen de les **rappeler à la conscience et de les revivifier**. Or elles ne peuvent s'affaiblir sans que les êtres sacrés perdent de leur réalité, puisqu'ils n'existent qu'en elles et par elles. Si nous les pensons **moins fortement ils comptent moins pour nous** et nous comptons moins avec eux ; ils **sont à un moindre degré**. Voilà donc encore un point de vue par où les **services des hommes leur sont nécessaires** (*Les éléments du sacrifice*, É. Durkheim, 1912 : 493).

D'autant qu'il faut bien que Durkheim réponde à l'objection constamment avancée par Tarde que la coercition extérieure ne peut suffire à expliquer la conformité au social. Il faut donc périodiquement replonger l'argument pour que l'abîme entre l'individu et la société soit provisoirement annulé, que les forces *extérieures* de coercition deviennent des forces *intérieures* de respect et

d'approbations⁹. C'est le rôle que l'effervescence et la matérialité vont jouer. Rôle provisoire, limité, solidement encadré mais essentiel pour maintenir l'argument. Cela tombe bien : la littérature ethnographique offre de merveilleux exemples de cette même périodicité. On a de nouveau un parfait accord entre ce que les Aborigènes offrent comme spectacle et ce que la théorie exige d'eux...

C'est d'ailleurs, grâce à cet état de dépendance où sont les dieux par rapport à la pensée de l'homme que celui-ci peut croire son assistance efficace. La seule façon de **rajeunir** les représentations collectives qui se rapportent aux êtres sacrés est de les **retremper** à la source même de la vie religieuse, c'est-à-dire **dans les groupes assemblés** (*Les éléments du sacrifice*, É. Durkheim, 1912 : 493-494).

Inutile de souligner que cette inversion dialectique ne change aucunement les positions respectives de l'individu et de la société. Une fois passée l'effervescence, l'argument, quelques pages plus loin, redevient exactement le même que précédemment, à ceci près que l'intériorité du sujet est maintenant toute pénétrée de l'extériorité de la société. C'est tout l'avantage de la dialectique que de pouvoir dépasser ce qu'elle enrachine plus loin encore dans une indéracinable contradiction. Autre avantage de cette opération : elle permettra de faire disparaître l'alternative que proposait Tarde en faisant semblant de lui répondre alors qu'elle n'a pas même été enregistrée (G. Tarde, 1895).

Mais l'intérêt de cette contradiction, c'est de nous rapprocher encore plus du problème *théogonique* de la section précédente. On retrouve l'angoisse des dieux fabriqués qui peuvent disparaître faute de soin et la question du culte qu'il faudrait leur rendre.

Il faut donc se garder de croire avec [Robertson] Smith que le culte ait été exclusivement institué au **bénéfice** des hommes et que les dieux n'en aient que faire : ils n'en ont pas moins besoin que leurs fidèles. Sans doute, sans les dieux, les hommes ne pourraient vivre. Mais, d'un autre côté, **les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu**. Celui-ci n'a donc pas uniquement pour objet de faire communier les sujets profanes avec les êtres sacrés, mais aussi **d'entretenir ces derniers en vie**, de les refaire et de les régénérer **perpétuellement** (*Les éléments du sacrifice*, É. Durkheim, 1912 : 494-495).

Le problème de fabriquer des dieux non fabriqués devient évidemment très opaque. Il faut en effet que la main droite ignore absolument ce que fait la main gauche, tout en rendant néanmoins possible l'action conjointe des deux mains. Pas facile de voir dans les fétiches la société hypostasiée et transfigurée tout en acceptant de voir, périodiquement, dans ces mêmes fétiches, totems, drapeaux, repas pris en commun, sacrifices ce qui va donner au Dieu-Société la consistance qui, sans eux, lui manquerait. De quoi déchirer quelque peu l'âme de l'analyste

9. « Toutefois, si la société **n'obtenait** de nous ces concessions et ces sacrifices que par une contrainte **matérielle**, elle ne pourrait éveiller en nous que l'idée **d'une force physique** à laquelle il nous faut céder par nécessité, non d'une puissance morale comme celles que les religions adorent » (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 296).

qui ne peut se résoudre ni à brûler les idoles qui ne sont rien, ni à reconnaître qu'elles sont quand même quelque chose (B. Latour, P. Weibel, 2002).

Si l'on devait prendre vraiment au sérieux les pratiques des Aborigènes, il faudrait rompre la continuité historique et commencer à distinguer les divinités des dieux et de la société. Mais alors, en allant rechercher les secours de l'ethnographie on ne trouverait pas du tout « les formes élémentaires de la religion » dont le judaïsme et le christianisme offriraient les versions sophistiquées, mais on découvrirait des formes *sans rapport aucun* avec ces autres traditions religieuses. Bien plus, le mot parapluie de « religion », pas plus que le mot parapluie de « société » ne pourrait servir à embrasser toute l'histoire. Il faudrait reconnaître que les divinités n'ont rien de commun avec les dieux ; que tout chez les Aborigènes est différent, non seulement l'individu et la société mais aussi le langage même de la fabrication comme des émotions (P. Descola, 2005). Il faudrait substituer à l'obsession monothéiste les énigmes de l'anthropologie et accepter de comprendre que, non, décidément, l'humanité ne s'est pas posée toujours et partout ce seul et unique problème de savoir comment nous pouvons élever des autels à des dieux que nous n'aurions pourtant pas fabriqués de nos mains.

Mais alors il faudrait abandonner aussi l'hypothèse d'un *sujet humien* limité à ses seules sensations, totalement séparé de tous les autres, tenus par le seul truchement des catégories *a priori*, elles-mêmes simples expressions du dieu social unique. Bref il faudrait se poser un problème non pas sur la religion ou le religieux mais sur l'existence même de la société. Il ne s'agirait plus alors d'une « *translatio imperii* » faisant de l'histoire le moteur immobile des transvasements successifs des figures du dieu société unique, mais *de douter de l'existence même de Dieu* pour pouvoir enfin comprendre de quoi le social est lui-même tissé. Exactement ce qui intéresse Tarde, agnostique radical, et James qui ne croit pas quant à lui au sujet humien séparé de ses sensations et de ses semblables et qui va explorer le religieux dans une expérience originale totalement irréductible au social (W. James, 2005 [1916]).

On retrouve là comme dans toute sociologie de la religion l'étonnante attitude qui consiste à expliquer la présence d'êtres inexplicables par l'introduction d'un être encore plus inexplicable¹⁰. Quel mal les prétendus rationalistes doivent se donner pour peupler le monde d'êtres infiniment plus bizarres et à l'origine toujours plus douteuse que ceux qu'ils prétendent chasser de l'existant. Chez Durkheim, le procédé est d'autant plus étrange que la société – seule candidate au rôle d'*explanans* de toutes les divinités depuis l'aube des temps – n'offre pas

10. Cette inversion des divinités a été bien repérée par Aron dans son ouvrage classique quand il accuse Durkheim d'avoir d'abord nié la transcendance si essentielle au religieux : « Durkheim en bon scientifique, considère que la science des religions pose en principe l'irréalité du transcendant et du surnaturel. Mais peut-on retrouver la réalité de notre religion après en avoir éliminé le transcendant ? » (R. Aron, 1976 : 350). Plus loin, il l'accuse d'avoir en fait substitué une transcendance à une autre.

vraiment l'expérience d'un ordre cohérent, obligatoire et suprême. Même sans prendre en considération l'interactionnisme de Goffman ou l'ethnométhodologie de Garfinkel, tout lecteur est en droit de se demander dans quelle société Durkheim a passé sa vie pour en tirer de telles leçons. Est-ce la vie universitaire de la Sorbonne, l'admirable organisation de la Troisième République, la perfection des armées coloniales, le culte catholique, la vie intellectuelle *fin de siècle*, qui a pu suggérer cet idéal ? On comprend l'étonnement d'Aron devant ce qui ressemble en effet à de « l'impiété » et à de « l'idolâtrie ». À tout le moins, il faut un puissant motif spirituel et religieux pour fonder l'idéal de la société sur une évidence aussi éloignée de toute expérience de la vie réelle en société (B. Karsenti, à paraître).

Et pourtant, comme toujours avec les esprits puissants, d'autres formes d'existences échappent malgré tout au moule imposé par ce curieux mélange d'épistémologie et de spiritualité qui passe en France pour l'expression la plus pure de la « science » sociale. Bien qu'il ait désiré les occulter, Durkheim a décelé dans l'expérience du social, à l'occasion de sa lecture des cultes australiens, d'autres divinités que celles du monothéisme qu'il se croyait devoir professer.

Derrière la figure du dieu unique, combien de dieux différents ?

Puisque Durkheim a lu attentivement Tarde aussi bien que James, il n'est pas absurde de relire le livre en modifiant l'hypothèse ethnocentrique de base sur l'impénétrabilité des individus et l'absence entre eux de toute relation. Il serait bien plus simple de supposer que les individus sont des monades superposées qui s'étendent aussi loin que leurs perceptions et aussi loin que les *puissances d'agir* responsables de ces perceptions (B. Latour *et al.*, 2012). Puisque, pour James, les relations *inter res* sont des faits d'expérience, pour leur donner un sens il n'est pas plus besoin d'invoquer des catégories *a priori*, qu'il n'est besoin pour Tarde d'aller chercher une société pour expliquer les faits d'association.

Le social n'est pas fait d'atomes séparés de leur perceptions et séparés les uns des autres. Ils s'entremêlent ou, comme le dit Tarde, ils s'entre-possèdent¹¹. Pour reprendre la forte expression de Dewey il n'y a aucun mystère dans l'association (J. Dewey, 2010). Ce n'est pas l'association qu'il faut expliquer mais ses formes, son évolution, ses multiples standards. Une telle hypothèse libère aussitôt de l'appel à une société et par conséquent laisse autant de liberté qu'il faudra pour envisager autant de types de religions qu'il y a d'exploration des associations.

11. Curieusement, Durkheim p. 386, fait une allusion aux monades de Leibniz, court-circuitant l'interprétation de Tarde, mais il en donne une version exactement opposée puisque c'est le monde unique et impersonnel qui se trouve diffracté en autant de corps individuels distincts. On ne retrouve donc pas du tout l'idée leibnizienne aussi bien que tardienne de la pénétrabilité fondamentale des existants.

Tout s'éclaire si la société n'est pas ce qui explique, mais ce qu'il convient d'expliquer (B. Latour, 2006). Alors toutes les formes d'association, et les multiples divinités ou *agencies* qui leur sont adjointes, deviennent repérables et la phrase citée au début sonne tout autrement : « Tant que l'analyse **scientifique** n'est pas venue le lui apprendre, il [l'homme] sent bien **qu'il est agi, mais non par qui il est agi**. » En pratiquant une telle hypothèse, on voit que Durkheim a parfaitement repéré non pas le « roc solide » universel et intemporel du dieu société unique mais un *polythéisme* pratique bien plus suggestif et intéressant que le cadre immobile qu'il a proposé. Essayons d'en dresser brièvement la liste pour faire ressortir ce qui est, à mes yeux, la vraie richesse de ce livre ¹².

Il y a d'abord *le cercle politique* qui suppose un mécanisme complètement original que nous avons déjà signalé dans les passages sur l'effervescence. Détachée de l'assez pauvre mouvement dialectique par lequel il est écrasé, l'efficace propre à la parole politique prend un relief particulier. Ce n'est pas un phénomène tout terrain qui marquerait l'inversion du constructivisme, mais une forme exigeante de vérité où les associations se trouvent moulinées par la parole de l'orateur capable, en effet, de se faire entendre à la fois comme source et comme cible de ce que pensent et ressentent au même moment les agents superposés. C'est le célèbre passage de la page 300 :

Voilà aussi ce qui explique l'attitude si **particulière** de l'homme qui parle à une foule, si, du moins, il est parvenu à entrer en communion avec elle. Son langage a une sorte de **grandiloquence** qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de **dominateur** ; sa pensée même est impatiente de la mesure et se laisse facilement aller à toute sorte d'**outrances**. C'est qu'il sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le **débordent** et qui tendent à se **répandre** hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est **dominé** par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'**interprète**. C'est à ce trait que se reconnaît ce qu'on a souvent appelé le démon de l'inspiration oratoire. Or, ce surcroît **exceptionnel** de forces est bien réel : il lui vient **du groupe même** auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole **reviennent vers lui**, mais grossis, **amplifiés**, et ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus **un simple individu** qui parle, c'est un **groupe incarné** et **personnifié** (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim 1912 : 300-301).

Ce cercle, cette amplification, cette incarnation, cette personnification, obéissent à des règles de composition qu'on ne peut pas aussitôt confondre avec d'autres formes puisque ce sont elles qui font exister une forme particulière de regroupement sous l'égide du politique. La divinité de ce regroupement-là doit être respectée pour elle-même sans être aussitôt translatée dans la simple expression d'une « société » préexistante. Sans cette forme-là d'adresse et de parole, il n'y a tout simplement pas de groupe du tout, en tous cas pas de groupe *politique*-*ment* assemblé.

12. Je suis ici les principes de méthode développés dans l'enquête sur les modes d'existence (B. Latour, 2012).

Mais il y a clairement une autre famille de divinités qui se trouve exprimée cette fois-ci dans la littérature ethnographique, une fois libérée de l'obligation de transfigurer la société. Ce sont les *agencies* propres à la saisie des perceptions multiples produites par les *choses* dites de la nature. Puisque l'individu s'étend aussi loin que ses perceptions et ce qui les cause, il n'y a aucune raison de faire l'hypothèse empiriste que le monde n'apparaît aux monades que comme un chaos de perceptions. C'est au contraire les relations les plus directement données dans l'expérience que l'on peut détecter. Il n'y a là nul naturalisme, au sens de Descola, mais la reconnaissance d'une perception particulière, totalement irréductible à la société qui saisit les êtres comme des gabarits pour d'autres formes de relation. Durkheim ne peut pas refuser cette possibilité, lui qui prétend faire de toute catégorie l'expression des seules catégories sociales. Il faut aussi laisser la possibilité de glisser d'agence en agence dans tous les sens explorés par les ontologies diverses des acteurs eux-mêmes. Oui, on perd en universalité mais cela évite d'aller imposer aux Aborigènes la division mosaïque – au sens d'Asmann (J. Asmann, 2001) – dont ils n'ont sûrement que faire.

Là encore Durkheim impose d'abord l'inévitable société :

Cependant, il n'y avait rien dans l'expérience qui pût lui suggérer de ces rapprochements ou de ces mélanges. **Au regard de l'observation sensible, tout est divers et discontinu.** Nulle part, dans la réalité, nous ne voyons les êtres mêler leur nature et se **métamorphoser** les uns dans les autres. Il faut donc qu'une cause exceptionnellement puissante soit **intervenue** qui ait **transfiguré** le réel de manière à le faire apparaître sous un aspect qui n'est pas le sien (*Genèse de la notion de principe ou mana totémique*, É. Durkheim, 1912 : 337-338).

Avant de reconnaître que, si, malgré tout, il y a bien dans les relations des êtres d'autres sources de divinités avec lesquelles il faut coopérer :

Si les êtres sacrés manifestaient toujours leurs pouvoirs d'une manière parfaitement égale, il apparaîtrait, en effet, comme inconcevable que l'homme ait pu songer à **leur offrir ses services** ; car on ne voit pas quel besoin ils en pouvaient avoir. (...) Tous les ans, les plantes meurent ; **renaîtront-elles** ? Les espèces animales tendent à s'éteindre par l'effet de la mort naturelle ou violente ; se renouvelleront-elles à temps et comme il convient ? La pluie surtout est **capricieuse** ; il y a de longs moments pendant lesquels elle paraît avoir disparu sans retour. Ce dont témoignent ces **fléchissements périodiques** de la nature, c'est que, aux époques correspondantes, les êtres sacrés dont dépendent les animaux, les plantes, la pluie, etc. passent par les mêmes **états critiques** ; ils ont donc, eux aussi, leurs périodes de **défaillance**. Mais l'homme **ne saurait assister à ces spectacles en témoin indifférent**. Pour qu'il vive, il faut que la vie universelle continue, et par conséquent, **que les dieux ne meurent pas**. Il cherche donc à les **soutenir**, à les **aider** ; pour cela, il **met à leur service** les forces dont il dispose et qu'il mobilise pour la circonstance (*Les éléments du sacrifice*, É. Durkheim, 1912 : 491-492).

Brusquement l'individu cesse d'être « un témoin indifférent » pour devenir l'agent auxiliaire de puissances d'agir qui ont une tout autre définition de leur continuité que celle des divinités du cercle politique.

Même la distinction entre le sacré et le profane qui joue un rôle stabilisateur constant dans l'ouvrage semble l'imposition d'un modèle unique sur un troisième type d'*agencies* également très original et que Durkheim approche par deux entrées en effet décisives : la *métamorphose* et les multiples *précautions* qu'il convient de prendre pour les aborder. Là encore, s'il s'agissait de n'y voir que la société on ne comprend pas bien pourquoi ces *agencies* seraient capables de métamorphoser ni pourquoi il faudrait les aborder si précautionneusement. Mais si l'on accepte d'y reconnaître un type particulier de puissances d'agir, alors on comprend que c'est au contraire le terme multimodal de « société » qui va être tissée également d'un tel fil.

Or le résultat de ces interdits multipliés est de déterminer chez l'initié un **changement d'état radical**. Avant l'initiation, il vivait avec les femmes, il était exclu du culte. Désormais, il est admis dans la société des hommes ; il prend part aux rites, il a acquis un caractère sacré. La **métamorphose** est si complète qu'elle est souvent représentée comme **une seconde naissance**. On imagine que le personnage **profane** qu'était jusqu'alors le jeune homme est mort ; qu'il a été **tué** et remporté par le Dieu de l'initiation, Bunjil, Baiame, ou Daramulun, et qu'un individu tout autre a pris la place de celui qui n'est plus [note omise] (*Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques*, É. Durkheim, 1912 : 444).

Il faut une obstination peu ordinaire, une grande indifférence au pluralisme ontologique, pour essayer de confondre ces capacités de métamorphoses avec les autres formes de divinités. D'ailleurs dans le traitement que Durkheim donne de la magie on ne peut pas s'empêcher de reconnaître l'obsession des monothéistes contre le danger d'idolâtrie. Si Durkheim parvient à sauver les aborigènes de cette accusation, c'est parce que leurs rituels n'ont affaire, comme on l'a vu, qu'à la figure impersonnelle de la société. Mais, une fois encore, la multiplicité des figurations possibles vient brouiller ce bel ordonnancement : il existe des êtres capables de métamorphoser ceux dont ils se saisissent et dont il faut s'approcher avec précaution pour en canaliser les effets tantôt bénéfiques tantôt maléfiques. Ces êtres-là n'ont pas grand-chose à voir avec les autres divinités déjà repérées.



Si l'on aborde *Les Formes élémentaires* par le double éclairage de Tarde et de James, on peut voir pourquoi ce recours à des formes très élémentaires de la sociologie – le monothéisme de la société – vise en fait à résoudre les problèmes posées par des formes avancées de la théologie. Il ne servirait à rien de se plaindre de ce que Durkheim aurait hypostasié la société. Ce personnage clef ne se donne même pas le mal de dissimuler le Dieu Peuple unique auquel il s'agit de rendre un culte en lui inventant de nouvelles formes. L'étrangeté vient plutôt de l'impasse où se trouve, au tournant du siècle, comme Péguy l'a montré, ceux qui veulent maintenir dans une même divinité, l'individu coffre-fort du libéralisme, le sujet humien, les *a priori* kantien, la Troisième République, la laïcité, la moralité, la

foi de leur enfance, sans revenir pour autant à des formes archaïques de piété et sans ridiculiser, à la Voltaire, les folles inventions pieuses ni les rituels insensés des païens. Et le tout, difficulté supplémentaire, sans croire à aucun être supérieur et transcendant, tout en croyant à la transcendance d'un organisateur global de toutes les relations afin de sauver l'ordre, la morale et la civilisation. Et par-dessus tout, en croyant à la Science avec un grand S. La solution biscornue consiste à tout faire reposer sur le plus improbable des montages : la dialectique des dieux fabriquée par ceux qui, pourtant, les fabriquent, reprenant ainsi les impasses de ce mélange curieux de nihilisme et de constructivisme si typique des Modernes et de ce qu'on appelle encore, sans s'apercevoir de l'étrangeté de ces croyances, leur « esprit critique ».

Bruno LATOUR

Sciences Politiques, Paris

bruno.latour@sciencespo.fr

Bibliographie

- ARON Raymond, 1976, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- ASSMANN Jan, 2001, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, trad. Bernardi L.
- CASTEL Pierre-Henri, 2011, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés, Vol. 1 : Obsessions et contrainte intérieure de l'Antiquité à Freud*, Paris, Ithaque.
- CLAVERIE Élisabeth, 2003, *Les Guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John, 2010, *Le public et ses problèmes*, trad. de l'anglais et préfacé par Zask J., Pau, Folio Gallimard.
- DURKHEIM Émile, 1968 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1955 [1913-14], *Pragmatisme et sociologie ; cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier* d'après des notes d'étudiants, Paris, Vrin.
- , 1947 [1915], *Règles de la méthode sociologique*.
- GREIMAS Algirdas Julien, LANDOWSKI Éric, 1979, *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette.
- JAMES William, 2005 [1916], *La volonté de croire*, trad. Moulin L. et présentation Galetic S., Paris, Les Empêcheurs.
- KARSENTI Bruno, 2006, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica.
- , à paraître, « *Durkheim et le judaïsme* », sur la question de l'intégration des juifs à la République.
- , 2012, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Cerf.
- LATOUR Bruno, 2009 [1996], *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, réédition augmentée de l'introduction française d'*Iconoclash*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte.
- , 2006, *Changer de société – refaire de la sociologie*, trad. Guilhot O., Paris, La Découverte.

- LATOUR Bruno, WEIBEL Peter (eds.), 2002, *Iconoclash. Beyond the Image, Wars in Science, Religion and Art*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- , (2011), « La société comme possession – la preuve par l'orchestre », in *Philosophie des possessions*, Debaïse D. (éd.), Dijon, Les Presses du Réel, p. 9-34.
- , (2012), *Enquête sur les modes d'existence, une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno *et al.*, 2012, « The Whole is Always Smaller Than Its Parts. A Digital Test of Gabriel Tarde's Monads », *British Journal of Sociology*, 63.4, p. 591-615.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses univ. de France.
- PÉGUY Charles, 1988, *Cœuvres en prose complètes*, t. II, éd. présentée, établie et annotée Durac R., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- RIVIÈRE Claude (1999), « Les formes élémentaires de la vie religieuse. Une mise en question », *Année sociologique*, 49 (1), 131-48.
- POUVIEZ Mélanie, 2010, *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, thèse de philosophie, Paris, Institut Viley.
- SLOTERDIJK Peter, 2011, *Tu dois changer ta vie...*, Paris, Libella-Maren Sell Éditions.
- STENGERS Isabelle, 2014, « La thèse que Péguy n'a jamais écrite », in *Charles Péguy*, Riquier C. (dir.), Paris, Le Cerf, p. 31-67.
- TARDE Gabriel, 1999 [1895], *Monadologie et sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- WARESQUEL Emmanuel de, 2006, *Talleyrand : le prince immobile*, Paris, Fayard.

Formes élémentaires de la sociologie.

Formes avancées de la théologie

En relisant les Formes élémentaires de la vie religieuse pour le centenaire de leur publication, il est frappant de voir à quel point ce qui se présente comme une étude de la religion expliquée par l'influence de la société se retourne complètement en un traitement religieux de l'énigme la plus importante de la théorie sociale. La comparaison de ce livre avec deux auteurs que Durkheim connaissait très bien, William James en psychologie et Gabriel Tarde en théorie sociale, souligne clairement l'étrangeté de la position adoptée par Durkheim sur les capacités psychologiques de l'individu. Cette position explique en bonne partie l'impasse dans laquelle la sociologie a choisi de s'engager au siècle dernier et la faiblesse de son explication du phénomène religieux.

Mots-clés : Durkheim, religion, Tarde, théorie de l'acteur-réseau, James, monade, théorie sociale.

Elementary Forms of Sociology.

Advanced Forms of Theology

Reading the Elementary Forms of Religious Life at the occasion of the centenary of its publication, it is striking to see at which point what presents itself as a study of religion explained by the influence of society reverses itself entirely into a religious treatment of the most important enigma of social theory. The comparison of this book with two authors Durkheim knew very well, William James in psychology and Gabriel Tarde in social theory, underlines clearly the oddity of the position given by

Durkheim to the psychological capacities of the individual. This position explains a large part of the dead alley in which sociology has chosen to engage itself over the last century and its weakness in providing an “explanation” of religious phenomena.

Key words: Durkheim, religion, Tarde, actor-network-theory, James, monad, social theory.

Formas elementales de la sociología.

Formas avanzadas de la teología

Leyendo las Formas elementales de la vida religiosa en ocasión del centenario de su publicación, es impactante ver hasta qué punto lo que se presenta como un estudio de la religión explicada por la influencia de la sociedad se convierte enteramente en un enfoque religioso del enigma más importante de la teoría social. La comparación de este libro con dos autores que Durkheim conocía muy bien, William James en psicología y Gabriel Tarde en teoría social, destaca claramente la particularidad de la posición asumida por Durkheim sobre las capacidades psicológicas del individuo. Esta posición explica en gran parte el camino sin salida en el cual la sociología eligió internarse durante el último siglo y su debilidad para proporcionar una “explicación” del fenómeno religioso.

Palabras clave: Durkheim, religión, Tarde, teoría del actor-red, James, mónada, teoría social.

